

Yamshid, Zahak y Fereydún en el *Shahnamé* y en la historia: un acercamiento hermenéutico

Jamshid, Zahak and Fereydoun in the *Shahnameh* and in history: A hermeneutic approach

SHEKOUFEH MOHAMMADI SHIRMAHALEH*

Resumen: El *Shahnamé* de Ferdousí comparte fuentes, influencias y objetivos con otros libros de historia contemporáneos; sin embargo, hay diferencias significativas entre ellos, especialmente debido a las distintas perspectivas y estrategias semióticas que utiliza cada autor para cumplir con la única finalidad de revivir la identidad cultural persa en el ambiente hostil del siglo X e.c. Una minuciosa comparación hermenéutica del *Shahnamé* con la obra de uno de los más importantes historiadores iraníes de ese siglo, Tha'alibí, destaca el significado de dichas diferencias, subraya las contribuciones de Ferdousí a la historia de Irán y explica la vigencia y el poder de su trabajo.

Palabras clave: *Shahnamé*; Tha'alibí; Yamshid; Zahak; Fereydún.

Abstract: Ferdowsi's *Shahnameh* shares sources, influences and goals with contemporary works of history, but differs from them in significant ways, due, especially to the specific perspectives and semiotic strategies that he used to fulfill his unique goal of reviving Persian cultural identity in the hostile environment of the tenth century. A detailed hermeneutic comparison of the *Shahnameh* with the work of one of the most important Iranian historians of the 10th cen-

Recepción: 13 de enero de 2017 / Aceptación: 4 de agosto de 2017.

* Universidad Nacional Autónoma de México, cielo_sh@yahoo.com

tury, Tha'alibi, highlights the significance of these differences, underlines the specific contributions of Ferdowsi to Iran's history, and explains the validity and power of his work.

Key words: *Shahnameh*; Tha'alibi; Jamshid; Zahak; Fereydoun.

Introducción

El *Jodaynamag* sasánida y los genéricos *Shahnamés* de los siglos IX y X sirvieron de fuentes escritas al *Shahnamé* de Ferdousi, y a pesar de que no sobrevivieron, hay rastros de su contenido en las leyendas y en los mitos de circulación oral en la meseta iraní y en el antiguo territorio del imperio persa, en los textos mazdeístas, en fragmentos de textos épicos que han perdurado desde las épocas parta y sasánida, y en los libros de historia posteriores a la conquista árabe, como los de Tabarí, Hamzeh Isfahani y, principalmente, en la obra de Al-Tha'alibí, *Qur'ar Ajbar Moluk Fors wa Siaribim*. Aunque es cierto que, como han argumentado autores como Ashraf (2008) y Meskub (2006), tras la conquista islámica de Persia los historiadores iraníes que dominaban el árabe desempeñaron un papel muy importante en la restauración de la identidad iraní¹ y los *Shahnamés* se

¹ Como Ashraf, Meskub y otros han referido extensivamente, tras la conquista árabe de Persia, y debido a la crueldad con la que los iraníes eran tratados por los árabes, así como al desprecio y la prohibición de las manifestaciones de la identidad cultural iraní, varios movimientos literarios iraníes supusieron un frente muy importante de resistencia cultural. Algunos historiadores se sumaron a dichos movimientos e, impulsados por la necesidad nacional de revivir la identidad iraní, vieron en la historia una oportunidad para reconciliar a los conquistadores con los conquistados. Al narrar tanto la historia (mítica) de Irán como la historia de los árabes y el Irán islámico, estos historiadores iraníes buscaron similitudes y lazos entre ambas culturas para así justificar y acreditar la historia y la identidad iraníes, con lo que posibilitaron su coexistencia y convivencia con el árabe. Si bien las leyendas preislámicas eran una fuente para la historia mítica de Irán, los historiadores utilizaron igualmente los cuentos del Corán como otra fuente para la historia del islam y los árabes, y crearon así paralelismos entre ambas culturas: la identificación de similitudes entre los mitos iraníes y los cuentos del Corán les otorgó un contexto a estos mitos y justificó su supervivencia. Por otro lado, la idea de la fusión de las tradiciones zoroastrianas y abrahámicas a través de la creación de lazos genealógicos entre reyes persas y profetas coránicos o, incluso, la síntesis de ellos en una sola persona, como se refleja, por ejemplo, en la *Historia de Tabarí*, la *Historia de Bal'ami* y la *Historia de Gardizi*, dio lugar a la legitimación de las raíces de la identidad iraní en la sociedad islámica, al tratar sincrónicamente la historia de los hijos de Abraham y los antiguos persas, como el caso de Tabarí, quien sugiere que

escribieron con la misma finalidad, al comparar el *Shahnamé* de Ferdousí con los textos históricos se ponen de manifiesto alteraciones intencionales de contenido en ambos registros y drásticas variaciones de perspectiva de los autores, en relación no sólo con los acontecimientos, sino también con los objetivos específicos de la narración.

Aunque hay comparaciones anteriores entre el *Shahnamé* y los libros de historia, como las realizadas por los orientalistas H. Zotenberg (Tha'alibí, 1970, pp. 86-110) y T. Nöldeke (2006, pp. 45-86), se limitan a destacar sus similitudes y diferencias sin atender a su interpretación. Aquí se aborda el *Shahnamé* desde un enfoque hermenéutico. Se parte de la idea de que las diferencias están cargadas de valores semánticos y de que su debida interpretación permite destacar las contribuciones de Ferdousí a la historia y a la cultura de Irán para explicar, desde otra perspectiva, la vigencia histórica y actual de su *Shahnamé* como la sólida base de la identidad cultural iraní, no sólo para los propios iraníes, sino también para los invasores (árabes, mongoles, turcos, etc.), que se sirvieron de él como un importante medio de integración sociocultural. Debido a la extensión de los textos que se estudian, sólo me centraré en las historias que involucran a tres personajes, a saber: Yamshid, Zahak y Fereydún, en el *Shahnamé* de Ferdousí y en el libro de historia de Tha'alibí. Esto en razón de que este último es el que más semejanzas tiene con el de Ferdousí y porque ambos autores, además de fuentes, comparten vocación poética.

El ejercicio hermenéutico que se llevará a cabo se basa mayormente en las aplicaciones lingüísticas y literarias de la teoría semiótica de Charles Sanders Peirce (para un amplio estudio de dichas aplicaciones, véase Mohammadi Shirmahaleh, 2016),

los persas creen que Kayumars y Adán, el primer profeta según el Corán, son la misma persona, y que Hushang, el nieto y sucesor de Kayumars e hijo de Adán y Eva, según algunas leyendas persas, es el primer hombre que gobierna las siete regiones de la tierra (Tabarí, 1990, vol. 1, p. 98). Otro intento de estos historiadores se centraba en la creación de una raíz común para la aristocracia persa y la árabe por medio de nociones geográficas arraigadas en la mitología persa. Gardizi (1968, p. 255), entre otros, escribió en su libro de historia que "la región que comprende la tierra de Persia y Arabia fue elegida por Dios como el centro de los tres climas (*kesbvars*) de la tierra y fue habitada por los más nobles de los pueblos"; reunió, así, en un solo territorio distinguido, a persas y árabes.

lógico y filósofo estadounidense. Desde este punto de vista, todos los componentes narrativos tienen una función primordial en la construcción semántica final y su uso no es en absoluto arbitrario: el orden de las palabras y de los sucesos narrados, los adjetivos y las analogías utilizados, las repeticiones, las elipsis, la ubicación de los focos de narración, la extensión del código lingüístico (palabras) dedicado a cierta información, etc., deben entenderse como elementos de significación cuyo manejo es totalmente intencional y está alineado con el objetivo del narrador. Así pues, el análisis, además de manifestar las intenciones explícitas de Tha'alibí y Ferdousí, intentará arrojar luz sobre sus fines implícitos, que en el caso del primero son de carácter reconciliador y, en el del segundo, desafiantes.

El fragmento aquí estudiado ha recibido especial y meticulosa atención de importantes estudiosos del *Shahnamé*, como E. Purdavud, Mehrdad Bahar, Sh. Meskub, B. Sarkaratí, Z. Safá, A. Christensen y J. Darmesteter, entre otros, principalmente en relación con sus dimensiones mitológicas, religiosas e históricas. Para la interpretación de este pasaje, los investigadores han tomado en cuenta dos visiones mitológicas (una mazdeísta y otra premazdeísta), una religiosa (mazdeísta-zurvanista) y cuatro históricas (una que hace referencia a las primeras migraciones indoarias, una vinculada a la constitución del Imperio aqueménide, una a la era sasánida y otra relacionada con los tiempos posislámicos), cuya mención no cabe en el presente trabajo, pero que se reseñan muy breve y puntualmente.

Si bien es indudable la importancia del *Shahnamé* en el ámbito literario y en la vida cotidiana de los iraníes, este estudio busca argumentar que dicha relevancia no reside sólo en la riqueza del lenguaje poético de Ferdousí, en una sorprendente devoción a la escritura del *Shahnamé* que le costó 30 años de su vida y todos sus recursos económicos, o en la extensión insuperable de su obra, sino también en un empeño de recopilar La Historia de Irán (y no una visión historiográfica más) reflejado en sus conscientes e inteligentes decisiones narrativas y lingüísticas que dan cabida a la mitología y la religión, fuentes esenciales de identidad.

Para alcanzar los nombrados objetivos, a continuación se esboza el pasaje que se examinará, primero en el *Shahnamé* de

Ferdousí, para luego compararlo con los mismos personajes en la *Tarij* de Tha'alibí. Para el análisis hermenéutico se destacan los fragmentos que presentan mayor diferencia entre ambas obras.

Yamshid, Zahak y Fereydún en el *Shahnamé* de Ferdousí

La historia que entreteje los destinos de Yamshid, Zahak y Fereydún en el *Shahnamé* pertenece al ciclo mítico de la obra (Ferdousí, 2014, pp. 17-25). Cabe recordar que Ferdousí narra la historia del mundo desde la creación del primer hombre y rey. Todos los reyes, héroes y antihéroes de su obra tienen lazos de sangre con ese primer hombre, a excepción de uno: Zahak. Aunque lo que más interesa en este trabajo es el enfrentamiento entre Zahak y Fereydún, parece de suma importancia hablar también de Yamshid, ya que su presencia en la obra de Ferdousí es de las más significativas: responde a la procedencia de Fereydún y es el mejor punto de comparación con Zahak. Al describir a Yamshid y su reinado, en contraposición con el personaje y el reinado de Zahak, es como se comprenden las dimensiones de lo terrorífico del reto de Fereydún.

Yamshid

El Yamshid del *Shahnamé* es hijo de Tahmures, hijo de Hushang, hijo de Kayumars (el primer hombre). El cuarto ser humano y el cuarto buen rey (persa) sobre la tierra. Es el rey constructor de la civilización, el rey de los hombres, los animales y los demonios, bajo cuyo mandato no existían ni la muerte ni la enfermedad. El *Shahnamé* describe a Yamshid como un mandatario perfecto cuyo reino rebosa de vida, creación, fertilidad, justicia y felicidad. Casi todos sus mil años de reinado están marcados por la soberanía y la omnipotencia que lo eleva hasta el nivel de las deidades. Es también el primer rey del *Shahnamé* en posesión de la gloria divina o *Farr-e Izadí*, un don otorgado al rey legítimo por el creador del bien, Ahura Mazda. La *Farr-e Izadí* simboliza la virtud, la sabiduría absoluta,

la clarividencia y la Verdad. Su función es, por un lado, proteger al rey en su batalla por el Bien (*Niki*) y, por otro, legitimar su mandato y su posición. Otra característica de la *Farr* es su libre albedrío, es decir, la gloria divina puede elegir a qué rey acompañar o, en su caso, abandonar. Este aspecto cumple un papel importante en la historia de Yamshid: una vez terminada su fabulosa creación, sube a los cielos y se corona rey; desde los cielos observa la belleza y la perfección de todo lo que ha creado y se piensa dios. En ese momento, cuenta el *Shahnamé*, se deja vencer por la soberbia. Entonces, la *Farr* decide abandonarlo. El alejamiento de la *Farr* resulta en la ilegitimidad del soberano y su mundo se rebela contra él. Así pierde la corona, el trono y el mundo, que es la materialización de su ser.

Zahak

Zahak es el rey más terrorífico del *Shahnamé*, el arquetipo del tirano, enemigo de los humanos. Es hijo de Mardás, un bondadoso rey árabe. No pertenece al linaje de Kayumars y no deja descendencia. Desde el comienzo de su historia, el poeta nos llama la atención sobre su soberbia, su maldad y su relación con la magia y con el mago más temido: Eblís, el diablo. La aparición física de Eblís en el *Shahnamé* se limita a este pasaje particular: se presenta ante Zahak en varias ocasiones (como consejero, cocinero y médico) y resulta victorioso en todos los planes que tienen para él: lo convence para que permita el asesinato de su padre, le prepara alimentos prohibidos y, cuando Zahak le dice que para recompensar sus habilidades culinarias le concederá lo que desee, con un beso hace crecer de sus hombros dos serpientes. Finalmente, le asegura que éstas dejarán de perturbarlo si las alimenta con sesos humanos. En consecuencia, Zahak mismo se convierte en una figura diabólica que sólo encuentra calma en la matanza de hombres.

La deformación física de Zahak coincide en el *Shahnamé* con el fin de la era gloriosa de Yamshid. Frente al caos que predomina tras la caída de su rey, los caballeros iraníes deciden invitar a Zahak al trono de Irán. Zahak acepta el cargo y

su reinado de mil años comienza cuando coloca la corona persa en su cabeza.

Las descripciones del reinado de Zahak, además de consolidar su imagen de tirano, enfatizan que es un rey extranjero, un usurpador. Abundan las referencias a los *div* (demonios) como sus allegados y como aquellos que han tomado las riendas. La magia, la maldad y el asesinato están a la orden del día, ya que la obra de los *div* es la de las fuerzas de la oscuridad. A su vez, las hijas de Yamshid se ven obligadas a desposar a Zahak, y así la legítima sangre real también queda confiscada por el rey árabe.

Cuatro acontecimientos importantes servirán de puntos de viraje en esos mil años: la aparición en escena de dos cocineros que conseguirán subsanar parte de los daños, el sueño premonitorio de Zahak, el nacimiento de Fereydún y el levantamiento popular contra Zahak dirigido por Kaveh, el herrero.

- a) *Los cocineros*. Tras largos años de oscuridad y sufrimiento, Armayel y Garmayel son los primeros en pensar en la injusticia de Zahak y en tomar una acción al respecto: se presentan ante él como sus nuevos cocineros para así poder salvar a uno de los dos hombres jóvenes que son asesinados cada día para que sus sesos alimenten a las serpientes del rey.
- b) *El sueño de Zahak*. La primera familiarización de Zahak con su peor enemigo sucede a través de un sueño que anuncia el nacimiento del niño que lo derrocará. Hasta este punto de la historia, el tirano parece estar gozando de su reinado. El pueblo está en silencio y los únicos esfuerzos de cambio se están realizando en secreto. El sueño de Zahak, que anuncia su destitución, le quitará la calma y, por primera vez, mostrará su lado vulnerable. A partir de este punto encontrará nuevos objetivos. Conforme avanza la narración se observan las diferentes fases de su decadencia física, moral y hasta psíquica, de manera que así se crean las condiciones adecuadas para la aparición de Fereydún, quien lo llevará hasta el límite de su destrucción total.
- c) *El nacimiento de Fereydún*. Una vez previsto el fin de la era de Zahak, se anuncia el nacimiento de Fereydún, quien hará realidad la pesadilla del tirano. La vida del infante Fe-

reydún se desarrolla en un contexto de muertes crueles, con la oscuridad y el miedo llevados al máximo para que la complejidad de la supervivencia del niño prometido dote de mayor relevancia a su personaje como adversario del más terrible de los usurpadores del trono persa. El padre de Fereydún no tiene ningún papel importante en el *Shahnamé* de Ferdousí, su nombre sólo se menciona cuando se refiere su muerte. En realidad, es la muerte de Abtín, y no su posición como padre de Fereydún, la que goza de importancia: Fereydún la utilizará como excusa en su lucha contra Zahak.

Por otra parte, las labores fundamentales en relación con la preservación de la vida del niño las llevan a cabo dos personajes femeninos: Faranak, la madre de Fereydún, y Barmayé, su vaca nodriza. Faranak toma todas las decisiones cruciales con mucha fortaleza, valiéndose de sus instintos maternos, sin dejarse debilitar nunca por el dolor que le causa la separación inevitable de su hijo. Finalmente, cuando Fereydún, ya adolescente, vuelve a su lado para formularle preguntas existenciales, Faranak es portadora de todas las respuestas y permanece a su lado como una sabia consejera hasta que él logra cumplir su destino.

Barmayé es, a su vez, un elemento clave en la vida del héroe. Es una vaca mágica y única cuya existencia está ligada a la de Fereydún: nace el mismo día que él. Cuando Faranak se ve obligada a abandonar a su niño, la vaca se convierte en su única e inmejorable nodriza. Sin embargo, no sólo la existencia de Barmayé marca la vida de Fereydún, sino también su muerte: el injusto asesinato de la vaca madre es otra de las causas que motivan el enfrentamiento del héroe con el tirano. Asimismo, el arma que utilizará Fereydún para derrocar a Zahak está inspirada en ella.

- d) *Kaveh, el herrero insurgente*. Mientras Fereydún espera a que llegue el momento oportuno para hacer justicia, Zahak, en un acto de desesperación, ordena la preparación de un acta que lo acredite como rey justo y benévolo. En ese momento de mentira injusta es cuando otro personaje clave de la historia aparece en escena: Kaveh, un simple herrero —cuyos hijos han sido asesinados por Zahak—

que levanta la voz en contra del tirano cuando su último descendiente le es arrebatado. El primer punto relevante en relación con Kaveh es que lleva la narración a una nueva fase en la que, finalmente, el silencio del pueblo hostigado se convierte en grito. El herrero no sólo vence la tentación de una reconciliación con el soberano, quien le ofrece la libertad de su hijo a cambio de ella, sino que es suficientemente valiente como para propagar su protesta entre la gente y llamarla a una insurrección general a favor de Fereydún, cuyo paradero conoce. Ahí entra en juego otro importante elemento: Kaveh usa parte de su ropa de trabajo como la bandera que simbolizará ese levantamiento, y que está destinada a convertirse en el estandarte de todos los reyes persas venideros, como el símbolo que les recuerda que con el apoyo del pueblo es posible vencer al más temible de los tiranos.

Fereydún

Al enterarse de lo ocurrido con Zahak y Kaveh, una vez seguro de poseer un ejército, Fereydún se prepara para la guerra. El primer paso es hacerse con un arma adecuada, y los herreros le construyen la maza que él mismo ha diseñado: la misma que había aparecido ya en el sueño de Zahak. La tropa se pone en marcha; Fereydún y sus dos hermanos la dirigen hasta llegar a un lugar misterioso, la ciudad de los ascetas, donde Fereydún es instruido en las artes de la magia blanca.

De camino al palacio de Zahak, el joven héroe debe cruzar el río más caudaloso de la región occidental de Persia, el Arwandrud o Tigris. Este río marca la frontera entre Persia y Babilonia, la sede del reinado de Zahak, y, asimismo, supone una prueba para el joven Fereydún, pues marca un antes y un después en su vida: superar este obstáculo hace que Fereydún gane su posición como héroe verdadero, firme en su voluntad, considerado como un buen comandante capaz de tomar decisiones importantes.

Cuando Fereydún llega al castillo de Zahak, primero se encuentra con las hijas de Yamshid, Shahrnaz y Arnawaz, quienes

le avisan que Zahak está en India. Fereydún deshace el hechizo que protege el castillo, mata a los *div* presentes y, tras realizar un ritual de purificación, libera a las dos mujeres de las ataduras invisibles de Zahak.

El siguiente personaje en aparecer es Kondrow, el ministro de Zahak, quien ha quedado a cargo del castillo en su ausencia. Él le avisa al rey de la llegada de Fereydún. La conversación entre Kondrow y Zahak es de suma importancia, ya que se manifiesta como una última muestra de la decadencia del tirano en cuanto a la fuerza de su intelecto, de su poder político y de su legitimidad: Kondrow le explica a Zahak cómo Fereydún ha tomado su trono y ha matado a sus allegados, pero él, como si ya no pudiera pensar, calma a su ministro diciéndole que probablemente se trata de un huésped. Sólo cuando Kondrow le cuenta cómo disfruta Fereydún de la compañía de Shahrnaz y Arnawaz, Zahak, movido por los celos y por el instinto y no por la razón, se indigna y decide volver a su castillo en Babel. Además, preso de la ira, le anuncia a Kondrow que está despedido, pero éste se burla del rey exclamando que un gobernante sin poder no posee la autoridad para despedir o reclutar siervos.

El regreso de Zahak y su ejército a su palacio en Babel es advertido por el ejército de Fereydún y el pueblo de nuevo se levanta en armas para apoyar el derrocamiento de Zahak. El tirano, que ya ha perdido hasta la dignidad, entra disfrazado a su palacio y se dirige hacia sus dos mujeres con la intención de asesinarlas. En este momento, Fereydún lo reconoce y, salvando de nuevo a las hermanas, lo golpea en la cabeza con su maza. El héroe pretende volver a golpear al tirano para matarlo, pero un mensajero divino, Soroush, le ordena parar y le pide que encarcele a Zahak en la montaña Damawand, porque todavía no ha llegado su día.

La historia finaliza con el cumplimiento del destino de Zahak, quien termina encerrado por Fereydún en el monte Damawand. Ferdousí pone fin a su narración de este pasaje con varios consejos, un resumen de los logros del héroe y una advertencia sobre la inestabilidad del mundo, para bien o para mal. De esta manera, señala la percepción cíclica del tiempo en el mito y en la historia mítica, donde los sucesos y los persona-

jes se repiten, aun con otros nombres y en otras dimensiones, hasta el fin de los tiempos.

Yamshid, Zahak y Fereydún en la obra de Tha'alibí

En los libros de historia, el tratamiento de los personajes nombrados se ajusta a una estructura narrativa generalizada en los siglos IX y X que responde al intento de los historiadores por asegurar la supervivencia de los relatos de los reyes persas míticos y reales mediante su fusión con los de los profetas reconocidos en el islam y con la historia de la humanidad para que sus genealogías encuentren una raíz común. Los autores citan lo que han oído de otros historiadores persas o árabes y lo que dicen haber leído en sus libros, y construyen así una visión equívoca que permite a los persas y su cultura ser parte de la historia del mundo y no perecer bajo el peso de la invasión árabe.

Entre los contemporáneos de Ferdousí, la figura del poeta, gramático y escritor persa Abdolmalek Tha'alibí Neishaburí (siglos X y XI) posee especial importancia para este trabajo debido a las amplias similitudes de su obra *Qur'ar Ajbar Muluk Fors wa Siaribim* con el *Shahnamé* de Ferdousí. Tal parecido se debe, por un lado, a la fuente principal que ambos autores utilizaron, a saber, el *Shahnamé* de Abu Mansur Tusí, y, por otro, a la vocación poética y literaria que compartían. Como resultado, sus obras no sólo se asemejan en el contenido, los detalles y el orden de los acontecimientos, sino también en la estructura y el enfoque de la narración. Sin embargo, como veremos, hay diferencias llamativas que sirven muy bien a la intención del presente trabajo. Tha'alibí sigue la tradición de otros historiadores contemporáneos de escribir en árabe, ofrecer versiones plurales y distintas de un mismo personaje y citar puntualmente sus dichos más célebres. Asimismo, otorga, desde el título de su obra, un lugar de preferencia a los reyes de Persia y comienza su historia universal con la cuenta de sus vidas, al tiempo que establece paralelismos entre ellos y los profetas reconocidos en el islam.

Cuando habla de Yamshid, el autor dice: "Yamshid, abreviadamente llamado Yam, dicen que fue Salomón hijo de David,

pero eso es totalmente imposible y un gran error, ya que entre ellos hay una distancia de más de dos mil años” (Tha’alibí, 1970, p. 13. En adelante, la traducción de las citas de este texto es mía). Tras separarlo de personajes coránicos, lo relaciona con los dos reyes que le siguen, Zahak y Fereydún, con lo cual reconoce la cohesión entre los tres como elementos de una misma historia. Esta relación parte de la posición de cada personaje como rey y sus características como gobernante, y pone de relieve la soberanía y la sabiduría de Yamshid, la tiranía de Zahak y su apego a lo material, así como la justicia de Fereydún:

En el libro de *Aayeen* se expone que la posición de la gente en la era de Yamshid se determinaba según la edad, es decir, quien fuera más viejo se sentaría más alto. En la era de Zahak se definía según riquezas y propiedades. En la era de Fereydún, según riqueza y veteranía [...] Decían que el cariño de Yam a su gente se asemejaba al cariño de un padre a sus hijos; el comportamiento de Zahak con la gente se parecía al comportamiento que tienen entre sí las dos esposas de un mismo hombre; y el de Fereydún era como el de un hermano con otro hermano (Tha’alibí, 1970, p. 16).

La historia de Yamshid en la obra de Tha’alibí es casi idéntica a la que ofrece Ferdousí. Sólo que aquí el fin de la era de Yamshid se antoja diferente. Ferdousí cuenta que tras el alejamiento de la *Farr* de Yamshid:

El luminoso y blanco día se volvió negro y [el pueblo] rompió sus lazos de unión con Yamshid [...] De cada dirección aparecieron reyes y de cada ciudad, guerreros, quienes, tras haber eliminado de sus corazones el amor por Yamshid, habían formado sus propios ejércitos listos para la guerra. Todos estos ejércitos de repente se encaminaron hacia los árabes. Habían oído que ahí había un soberano, un terrorífico rey con cuerpo de dragón. Todos los jinetes iraníes, en busca de un rey, fueron ante Zahak. Lo elogiaron como rey y lo llamaron rey de la tierra de Irán (Ferdousí, 2014, p. 19. En adelante, la traducción de las citas de este texto es mía).

Y Tha’alibí narra:

Zahak el Himyarita, a quien los persas llaman Biwarasb, atacó a Yamshid desde la tierra de Yemen con un ejército numeroso y terrorífico. Yamshid huyó en anonimato y Zahak tomó su país, su reino, su harén y sus riquezas, y se apoderó de sus soldados y caballeros, desde los más pequeños hasta los más grandes (Tha’alibí, 1970, p. 17).

De este modo, surge una diferencia muy significativa entre las versiones de Tha'alibí y Ferdousí: la decisión de los caballeros persas de ir en busca de un gobernante y de nombrar rey de Irán a Zahak, el dragón, en la versión de Tha'alibí queda sustituida por una agresión de Zahak para usurpar el trono de Persia. Mientras el *Shahnamé* de Ferdousí hace surgir la pregunta de por qué decidiría un pueblo nombrar rey a un gobernante extranjero de apariencia terrorífica, la perspectiva de Tha'alibí intenta ser más acorde a lo lógicamente posible. Sin embargo, lo que Ferdousí nos cuenta no es para nada ilógico, sino que exige para su comprensión conocimientos históricos relacionados con las primeras migraciones arias a la meseta iraní y acerca de los enfrentamientos de los migrantes con los pueblos originarios.² Así pues, al buscar una solución a la aparente incongruencia que sólo Ferdousí conserva con valentía y sabiduría, Tha'alibí deshecha, sin saberlo, una de las dimensiones históricas y religiosas de suma importancia de las memorias de los tres reyes.

Otra diferencia entre ambas obras se halla al término de la era de Yamshid. Dice Ferdousí:

Durante cien años nadie vio a quien poseía título de rey y había desaparecido [Yamshid]. Un día, en el centésimo año, aquel rey de fe impura apareció en el mar de China.³ Se ocultó un tiempo del daño del dragón, pero al final no se liberó de él. Cuando Zahak de repente lo apresó, no le dio tiempo de hablar; lo partió en dos con una sierra y limpió al mundo del temor hacia él (Ferdousí, 2014, p. 19).

Pero, según Tha'alibí, tras ocupar el trono de Persia, Zahak buscó al fugitivo Yamshid y, al encontrarlo, lo mutiló y cortó sus extremidades (Tha'alibí, 1970, p. 17). El autor no menciona el lugar donde Yamshid fue encontrado (el mar de China), y mientras que en el *Shahnamé*, Zahak corta a Yamshid en dos

² Los indo-arios llamaban serpiente o dragón a los líderes de las tribus naga que habitaban la meseta iraní e India y que se resistían a su invasión territorial y religiosa (véase, por ejemplo, Oldham, 1905). Así pues, Zahak, más que un rey dracónico, se ha considerado un jefe dinástico naga, y Ferdousí conserva en su versión uno de los antecedentes más antiguos de esta leyenda que refleja el enfrentamiento de arios y nagas.

³ Oldham (1905) habla de los mares como el hábitat principal de los semidioses relacionados con el sol y nombra la región de China como uno de sus dominios. Yamshid es un dios solar y su lugar de aparición en el *Shahnamé* confirma esta relación.

con una sierra, acto que míticamente se justifica como aquel que asegura una muerte definitiva al imposibilitar la resurrección o la transmutación de las fuerzas vitales, Tha'alibí sustituye esa tradición por una costumbre más común en su época; así, de nuevo priva a la historia de los tres reyes de varios elementos mitológicos e histórico-religiosos.

El Zahak de Tha'alibí se parece mucho al de Ferdousí, pero el orden de los acontecimientos y la matización de las características de los personajes cruciales de la historia, como el rey mismo, el diablo, los cocineros, las esposas, los astrólogos y el herrero, varían. El tirano es presentado de este modo: "Los persas lo llaman Biwarasf y los árabes, Zahak, y dicen que ese nombre viene de *Azdahagh*, que significa dragón. Los yemeníes creen que es uno de ellos y están muy orgullosos de eso" (Tha'alibí, 1970, p. 18), y la narración sigue a Zahak desde que asesina a su padre hasta que llega su fin.

El primer punto a considerar aquí es el inicial encuentro de Zahak con Eblís. Según Tha'alibí:

Shaitán lo engañó para que matara a su padre diciéndole: 'Si lo matas, me comprometo a que mates al rey Yamshid y seas el soberano de los siete climas'. Así pues, mató con engaños a su padre y tomó posesión de todas sus propiedades. De este modo pudo prepararse para derrocar a Yamshid en su país (Tha'alibí, 1970, p. 19).

Como se ve, la interacción primaria de Zahak con el diablo, en esta versión, se construye a partir de la idea de la maldad innata de Zahak y de su sed de poder: el engaño de Shaitán penetra en Zahak en forma de promesa, y éste en ningún momento se cuestiona la propuesta del asesinato.

El Zahak de Ferdousí, sin embargo, es hijo de un buen rey cuyas buenas obras se mencionan. Esta relación le sirve al poeta como punto de partida para el desarrollo del personaje del tirano. Ferdousí no da completamente por hecho la maldad de Zahak. Dicha postura se refleja en la primera conversación que tiene éste con Eblís: el engaño se disfraza de promesa, pero no de parte de Eblís, ya que el Zahak del *Shahnamé* no necesita prepararse para destruir a Yamshid: será nombrado rey de Irán por los propios caballeros persas. Antes de que el diablo pronuncie su sugerencia, Zahak ha de prometer y jurar

que lo obedecerá. Una vez que ha escuchado la disparatada propuesta, se escandaliza y la rechaza. Entonces, Eblís utiliza la nobleza de Zahak en su contra, recordándole las consecuencias de romper una promesa:

Al oír esas palabras y pensar en [derramar] la sangre del padre, el corazón de Zahak se llenó de dolor. Dijo a Eblís: “Esto no es justo. Di otra cosa, esto no se puede hacer”. [Eblís] le replicó: “Si desatienes estas palabras, incumples el pacto y el juramento; el juramento se quedará atado a tu cuello, perderás tu dignidad y tu padre seguirá siendo digno”. Apresó la cabeza del hombre árabe y, así, él cedió a obedecerlo [...] (Ferdousí, 2014, p. 18).

De esta manera, el príncipe cede ante el diablo no porque esté sediento de poder, sino debido a que, tras haber cometido el grave error de hacer un pacto con Eblís, se ve obligado a respetarlo bajo amenaza de perdición total. Sólo cuando el asesinato se ha consumado, empieza Ferdousí a poner en duda la nobleza de Zahak mediante una insinuación que cuestiona la castidad de la madre del príncipe y la procedencia de éste:

Escuché decir a un sabio que “un mal hijo, por más que se convierta en un león muy feroz, no se atrevería a [derramar] la sangre de su padre, a no ser que esté oculta allí otra historia; y es la madre quien guarda este secreto para quien lo busca [revelar] (Ferdousí, 2014, p. 18).

Además de los puntos de partida diferentes que otorgan al personaje de Zahak matices distintos —a saber: el príncipe cruel y avaricioso de la versión de Tha'alibí versus el príncipe ignorante y débil de la versión de Ferdousí—, la figura del portador del engaño también luce distinta. Indudablemente, ambos autores tienen en cuenta la figura coránica del diablo cuando lo nombran Eblís o Shaitán,⁴ pero esa imagen también se nu-

⁴ Según el Corán, Shaitán es un genio muy allegado a Alá que es expulsado del paraíso a causa de su desobediencia al rechazar adorar al hombre, creación máxima de Dios. Él y Alá sellan un pacto para poner a prueba la naturaleza humana: el diablo vivirá hasta el fin de los tiempos y gozará de la libertad de interferir en la vida de los hombres con la finalidad de desviarlos del camino de Dios, mientras que Alá les enviará mensajeros para avisarles y guiarlos hacia sí mismo. En este pacto, el hombre acepta la carga de la prueba, una prueba de amor y lealtad que, al ser superada, lo reafirmará como criatura suprema, merecedor de la confianza divina (véase, por ejemplo, el Corán 15:28-31, 38:71-76 y 7:172).

tre del gemelo oscuro del mazdeísmo, Ahrimán. De hecho, Tha'alibí usa indistintamente los nombres de Ahrimán, Shaitán y Eblís. Ferdousí, sin embargo, se adhiere al sustantivo Eblís, mientras que en el desarrollo del personaje toma en cuenta los atributos relacionados con Ahrimán y lo traza como el mal sabedor o sabedor del mal (con lo que rescata el significado del nombre Ahrimán), cuyo engaño se vuelve efectivo a través de la ignorancia de su víctima, como el que toma acción y no sólo induce a ella (Eblís mismo mata al padre de Zahak), y como el que crea para destruir (el diestro cocinero). De estos tres aspectos, Tha'alibí rescata sólo el tercero: la capacidad de crear; los otros dos quedan suprimidos: el primero, como se vio, debido al punto de partida del desarrollo del personaje de Zahak, y el segundo, al afirmar que Zahak mismo es el asesino de su padre. De este modo, a pesar de lo que parece indicar el juego nominativo, el diablo de Tha'alibí está más cercano al diablo del islam, y el de Ferdousí, al Ahrimán mazdeísta.

Respecto al segundo encuentro de Zahak con el diablo, también hay interesantes diferencias entre el *Shahnamé* y el *Qorar*. Así narra Tha'alibí el encuentro:

Un día, Ahrimán se le presentó [a Zahak] como un ser humano e indicó: “Soy un cocinero muy diestro en preparar manjares reales, si me pones a tu servicio me esmeraré” [...] Ahrimán decidió hacer que Zahak fuera carnívoro para que su corazón se endureciera y se atreviera a derramar la sangre de la gente [...] Zahak se acostumbró a comer carne y no podía dejarla. Él era muy comilón y el estómago es un demonio [...] Zahak se puso tan contento que le dijo: “Pídeme lo que quieras”, y él contestó: deseo que me des el honor de besar tus hombros. Zahak se lo concedió. Él se acercó, besó sus hombros, sopló su hechizo demoníaco en el beso y lo embrujó. Dos serpientes negras salieron de sus hombros [...] (Ferdousí, 2014, p. 18).

En primer lugar, aunque en ambas versiones Eblís o Ahrimán engañan a Zahak a través de los alimentos, son distintas las razones de los cocineros en cada una. El Eblís del *Shahnamé* es un cocinero creativo y sorprende a Zahak gracias a la novedad: en los tiempos en que no se conocen platillos con carne, es decir, no se come carne, le prepara manjares que la contienen. Empieza por las aves, y lleva a Zahak al éxtasis con carne de ternera. La descripción de los platillos preparados que está pre-

sente en el *Shahnamé*,⁵ y ausente en el *Qorar*, es relevante porque muestra un proceso cuyo auge está vinculado a la carne de vaca, animal sagrado en la ontología indoiraniana, y al punto de viaje más efectivo de la historia: la recompensa que obtiene el demonio por sus habilidades culinarias y las serpientes negras que nacen de los hombros de Zahak, besados por el cocinero. De este modo, no es el hecho mismo de comer carne el que lleva a Zahak a su condición de monstruo, sino la profanación de lo sacro. Dicho acto imperdonable también está relacionado con una de las más antiguas capas de esta historia, en la que los reyes nagas, habitantes originarios de India, Mesopotamia y la meseta iraní, y relacionados con el tótem de la serpiente, además de no aceptar la religión de los arios, realizaban rituales en los que se sacrificaban vacas e incluso humanos (Oldham, 1905, pp. 96-135). Así pues, en el *Shahnamé*, que conserva estos matices religiosos e históricos con precisión, el sacrificio de la vaca llevará a Zahak a realizar sacrificios humanos, ambos sacrilegios ideados y logrados por la personificación de la fuerza de la oscuridad diabólica.

Tha'alibí omite estas dimensiones y ofrece otra interpretación también válida: comer animales cuya sangre ha sido derramada motiva a Zahak a derramar la sangre de los hombres. Acto seguido, completa su visión cuestionando el acto mismo de comer al decir que "el estómago es un demonio". Esta afirmación se ajusta completamente a la visión islámica que ubica el cuerpo en una posición subordinada al alma y aconseja su privación de los placeres en favor de la purificación de ésta.⁶ Si el estómago puede ser un demonio, es porque comer es un placer e, igual que el diablo, aleja al hombre de Dios, en la me-

⁵ "Primero le dio platillos preparados con yema de huevo y así lo estuvo nutriendo [...] Al otro día [...] preparó platillos de perdiz y faisán blanco [...] Al tercer día adornó el mantel de comida con platillos de pollo y kebab de cordero. Al cuarto día preparó un banquete de lomo de ternera cocinado con azafrán, agua de rosas, vino añejo y almizcle puro. Cuando Zahak tendió la mano y comió, quedó sorprendido de la inteligencia de aquel hombre y le dijo: "Mira a ver qué deseos y pídemelo, ¡oh benevolente!" (Ferdousi, 2014, p. 19).

⁶ Además del propio Corán, la tradición oral islámica (*hadith*) también está repleta, por ejemplo, de invitaciones al ayuno fuera del mes de ramadán, cuyo objetivo es convertir al ser humano en un ser más puro y propicio a la contemplación y a la reflexión de la palabra divina.

dida en que lo aleja del cuidado del alma. Ferdousí, en cambio, se apega en este aspecto a la perspectiva mazdeísta, que no establece la dualidad cuerpo/alma, sino una relación colaborativa entre cinco elementos (cuerpo, alma, mente, espejo, *Farawahar*), y presenta el cuerpo como el principal aliado del alma en su misión (Dadagui, 2012, pp. 37-50, 129). Por eso, tanto la belleza física como la salud corporal que resultan de una sana alimentación y del ejercicio son elogiadas en todo el *Shahnamé*, y los banquetes se describen en detalle. De esta manera, comer no se relaciona con nada malvado, sino todo lo contrario, y el defecto físico se vuelve el claro reflejo de la deficiencia espiritual (Dowlatsahi, 2015). Es en relación con este último punto que la deformación física de Zahak, además de develar factores religiosos, mitológicos e históricos, se convierte en representación inmediata de la oscuridad de su espíritu y lo hace el más terrible tirano de todo el *Shahnamé*.

Respecto a dicha transformación, mientras Ferdousí considera el beso y el frotamiento de los ojos del demonio en los hombros de Zahak como suficientes para la contaminación definitiva de su ser, Tha'alibí añade que Ahrimán "sopló su hechizo demoníaco en el beso y lo embrujó". Así, de nuevo, el Eblís del *Shahnamé* se reafirma como poder absoluto, como un polo en el equilibrio dual de las fuerzas; en cambio, el Ahrimán del *Qorar* necesita servirse de la hechicería, que, al tratarse de la evocación del apoyo de algo superior, es en sí muestra de falta de autonomía. Lo que sigue en relación con las serpientes es, por un lado, la firmeza de la postura de Ferdousí, que, dando fe de su naturaleza de reptiles, lleva al personaje de Zahak a otra dimensión: lo convierte en dragón y confirma su posición en el contexto mitológico al que pertenece (sobre el dragón Azhi Dahak [Zahak] en la mitología indoiraniana, véase Darmesteter, 1877, pp. 87-96 y 97-99). Y, por otro lado, se encuentran las alusiones de Tha'alibí que buscan explicar lo sucedido a Zahak en términos de enfermedades:

Dos serpientes negras salieron de sus dos hombros; y también han dicho que eran dos tumores que golpeaban a Zahak como dos serpientes, que lo preocupaban y hacían doler su cuerpo enormemente, y él gritaba, se estremecía, gemía y no podía dormir o estar tranquilo [...] Tabarí cita en su *Taríj* que la mayoría de los escritores de libros de historia

han dicho que lo que salió de los hombros de Zahak fueron dos carnosidades y que cada una parecía una cabeza de cobra [...] (Tha'alibí, 1970, pp. 20-21).

Ambos poetas se refieren enfáticamente al sufrimiento de Zahak a causa de la deformación física, pero si para Tha'alibí el príncipe sufre a causa de una enfermedad, para Ferdousí lo que lo perturba es su miedo a las serpientes. De este modo, en las dos versiones, Zahak no controla el mal que le ha sucedido: la enfermedad es incurable y las serpientes negras no le obedecen, no son la extensión de sus fuerzas, sino la materialización de la impureza de su ser que, torturándolo, le recuerdan los errores que ha cometido.

A estas alturas de la historia, Zahak todavía no es el rey de Persia. En su texto, Tha'alibí lo envía a atacar a Yamshid y a conquistar su trono; entretanto, Ferdousí manda un contingente de caballeros a buscarlo y a nombrarlo rey. De una manera u otra, Zahak llega a Persia y trae consigo el mal que lo trastorna. Eblís, tras un tercer encuentro, ha ofrecido una maléfica solución al problema del futuro rey del mundo, aconsejando la preparación de un alimento especial para las serpientes, el cual conlleva el asesinato diario de hombres jóvenes. Este remedio se convierte en el mayor acto de tiranía e injusticia de Zahak en su nuevo reino, y termina siendo una de las causas principales de su caída.

Ambos autores mencionan la relación del nuevo rey con la magia y la hechicería a partir de su traslado a Persia. Tha'alibí, para referirla, cita la versión de Tabarí en cuanto a la palabra de Adán que le había llegado a Zahak (Tha'alibí, 1970, p. 21) y la da por hecho como consecuencia del contacto de éste con Ahrimán. En cuanto al *Shahnamé*, sin embargo, el cambio de espacio se acompaña de un cambio ontológico hacia el mazdeísmo, gracias al cual se reconoce la impureza de la religión de Zahak, misma que explica su dedicación a la hechicería y la presencia de los *div* a su servicio:

Quando Zahak se convirtió en el monarca del mundo, se le congregaron mil años. Toda la era volvió hacia él y así pasaron largos años. La obra de los sabios se ocultó y se cumplieron los deseos de los *div*. El arte fue despreciado y la magia, valorada; la rectitud se ocultó y el perjuicio

se reveló. Los *div* echaron mano larga a la maldad y de la bondad no se hablaba excepto a escondidas (Ferdousí, 2014, pp. 19-20).

El pasaje relacionado con los cocineros salvadores se cuenta igual (Tha'alibí, 1970, p. 22), con una pequeña variación en sus nombres. Su procedencia y su origen, referidos por Ferdousí (de Persia y de semilla de reyes), se omiten en el *Qorar* y, con ellos, los valores semánticos de esa referencia, como la legitimidad divina de sus acciones en relación con el trono de Persia y su vínculo con el pueblo que obra en silencio para derrocar al tirano.

La parte correspondiente a Kaveh, el herrero de Isfahán, se narra de la misma forma en el *Qorar* y en el *Shabnamé*, salvo algunos detalles (Tha'alibí, 1970, p. 23). En el texto de Tha'alibí, el encuentro de Kaveh y Zahak sucede antes de que este último sueñe con su propia perdición, la escena de la firma del acta está ausente y el encuentro carece de los aspectos mágicos que Ferdousí ha referido (la montaña de hierro que surge entre los dos y que evita que Zahak reaccione ante las agudas críticas de Kaveh) (Ferdousí, 2014, p. 22). El Kaveh de Tha'alibí se presenta para protestar por el hecho de que Zahak sólo está matando a los jóvenes de la región de Babel donde se encuentra su sede; el rey admite ese error y Kaveh se marcha tranquilo y desaparece de la historia para volver a presentarse tras la llegada a la juventud de Fereydún; esta vez a causa de que su último hijo ha sido arrastrado a las cocinas reales, invita a la gente a la insurrección con base en motivos paternales. El Kaveh de Ferdousí reúne su presencia y su fuerza en un encuentro único que tiene lugar en el auge de la desesperación de Zahak, es decir, en la firma del acta; ahí el herrero se atreve a cuestionar la soberanía y la justicia de Zahak, critica a los nobles de su corte y llama Ahrimán al propio rey, para después propagar sus clamores de justicia entre el pueblo. La elisión de la escena del acta en la versión de Tha'alibí no sólo disminuye las dimensiones heroicas de Kaveh, sino que también suprime un momento decisivo de la vida de Zahak: el instante más injusto y falso en que las actas se están redactando y firmando, cuando la palabra escrita otorga una firme evidencia a los hechos y, justo entonces, se anuncia el despertar del pueblo mediante la voz de

Kaveh. Como si antes de que Zahak diera este paso, la gente no hubiera creído la certeza de su tiranía.

El orden de los acontecimientos en el *Shahnamé*, tras la contienda de los cocineros Armayel y Garmayel, coloca primero el sueño de Zahak, después el relato del nacimiento de Fereydún, seguido por la escena del acta que ha de firmarse y, finalmente, el encuentro con Kaveh. Este orden de narración muestra el progreso de la descomposición moral de Zahak que llega a la cima en la escena del acta y que construye un contexto adecuado para la aparición de un gran héroe, Kaveh. El relato de Tha'alibí, además de romper con el proceso del desarrollo del personaje de Zahak, atenúa las dimensiones heroicas de Kaveh.

En el *Qorar*, al hablar del sueño de Zahak, Shahrnaz y Arnawaz no se nombran y no tienen ningún papel; sólo son mencionadas como "sus dos concubinas, hijas de Yamshid" (Ferdousí, 2014, p. 24). El resto se asemeja a la versión del *Shahnamé*, pero la pregunta que Zahak formula al intérprete de su sueño en el *Shahnamé* (Ferdousí, 2014, pp. 20-21) (¿Por qué me amarrará? ¿Qué rencor tiene hacia mí?), muestra de su ignorancia, falsedad y torpeza, está ausente en el *Qorar*. Por otro lado, el intérprete (Zirak en el *Shahnamé*, sin nombre en el *Qorar*), que según Ferdousí huye tras realizar la interpretación, corre otra suerte en la obra de Tha'alibí y se vuelve víctima de la extensiva ira de Zahak:

Ordenó que le arrancaran la lengua y mostró que no respetaba sus palabras en absoluto. Ocultó la angustia, la preocupación y la depresión que lo afligían. Entonces, aumentó su maldad y su opresión, y ordenó que enviaran espías y estuvieran atentos para que, cada vez que naciera un niño en una familia de ascendencia real, lo separaran de su madre y lo degollaran como a una oveja (Tha'alibí, 1970, p. 25).

Este fragmento no existe en el *Shahnamé*; Zirak se salva, como el significado de su nombre (astuto) lo exige, y no hay referencia explícita a la matanza de bebés. Esta decisión de Ferdousí reduce las dimensiones de Zahak como ser humano cruel, aspecto que Tha'alibí se empeña en aumentar. Así, el carácter de villano que tiene el Zahak del *Shahnamé* se apega más a sus características míticas, religiosas e históricas, y, a pesar

de haber sido humanizado, nunca alcanza la tangibilidad real de la que goza en el *Qorar*.

En lo que a Fereydún concierne, Abtín, Faranak y Barmayé se presentan con muchas diferencias. En el *Qorar*, el padre de Fereydún desempeña el papel principal y su madre ni siquiera se nombra. En el *Shahnamé*, en cambio, Faranak es la protagonista y Abtín se reduce a un mero nombre, un personaje menor que muere antes de que ocurran los acontecimientos importantes de la vida de Fereydún. Así, según Ferdousí, la realeza le llega a Fereydún gracias a su madre y, según Tha'alibí, gracias a su padre:

La esposa de un hombre llamado Abtín, de la descendencia de los Tahmures, estaba embarazada y escondía el embarazo. Cuando dio a luz a un niño, su padre lo llamó Afridún. Envío a su hijo, junto con una vaca llamada Barmayún, a una pradera que tenía un camino difícil y lejano, y puso a una anciana al cuidado de ellos. La vaca amamantaba al niño y la anciana lo cuidaba. Cuando terminó el periodo de lactancia, el padre llevó a su hijo a una alta montaña, tomando todas las medidas posibles de precaución, y mandó a la vaca de vuelta a casa. Hablaron mucho de Afridún con Zahak y éste se lo pidió a su padre. Como él se negó, Zahak ordenó que le cortaran la cabeza; asimismo, degollaron a la vaca que había criado con leche a Afridún y mandó que destruyeran su casa y que buscaran a Afridún bajo cada piedra, pero él, en la custodia del Tutor, creció como una luna y siempre contó con el apoyo de Dios (Tha'alibí, 1970, pp. 25-26).

Esta diferencia se debe, de nuevo, a la fidelidad de Ferdousí a los textos mazdeístas, en los que la gloria divina, que pertenecerá a Fereydún como rey legítimo, le llega a través de su madre, quien también es portadora (Dadaguí, 2012, p. 151), y a través de la vaca Barmayé. Tha'alibí quita toda importancia tanto a Faranak como a Barmayé y opta por hacer una adaptación de la historia a la cultura de su época, dominada por el machismo. La ausencia de Abtín en el *Shahnamé* es recompensada por la presencia de tres figuras paternas que cuidan de Fereydún en su infancia y lo instruyen en su adolescencia: el guardián de la pradera y la vaca, el asceta de la montaña y el angelical maestro de magia. En el *Qorar*, ante la presencia de Abtín, quedan elididos estos tres hombres: el primero de ellos es sustituido por una mujer, la anciana que cuida del niño y de la vaca; y el

segundo y el tercero nunca aparecen. De este modo, en el *Qorar* Fereydún se priva de las enseñanzas espirituales y mágicas que recibe en el *Shahnamé*, hecho que empobrece a su personaje.

La escena de la insurrección popular recibe un tratamiento más extenso en la obra de Tha'alibí: cuando la gente se une a Kaveh, los nobles y los cortesanos hacen lo mismo. Zahak pierde crédito ante el pueblo, y cuando le pide a su ejército oprimir la insurrección, éste se niega y sus comandantes lo abandonan por miedo al fervor revolucionario. Zahak ordena que le devuelvan a Kaveh a su hijo Qaren, quien también se une a su padre (Tha'alibí, 1970, p. 27). Sin embargo, la parte correspondiente a Fereydún luce muy pobre. Debido a que Faranak se ha eliminado de la historia, todas las interacciones de Fereydún con ella también se han suprimido; así pues, se experimenta una ruptura entre su infancia y su juventud: el bebé lactante de repente aparece como el líder de la insurrección y, acto seguido, logra derrocar a Zahak (Tha'alibí, 1970, p. 28). Otra elisión notoria es la del pasaje relacionado con la prueba que ha de superar el héroe al cruzar el río Tigris, si se considera su importancia en el desarrollo del personaje de Fereydún (véase, por ejemplo, Meskub, 1992, pp. 47-50), pues su omisión es sumamente perjudicial en tanto que, al reforzar el efecto de las demás elisiones, deriva en una ambigüedad: ¿qué hace a Fereydún merecedor de la corona de Irán? La respuesta que ofrece Tha'alibí únicamente toma en cuenta el linaje de Fereydún que asciende a los Tahmures.

En el *Qorar*, los insurrectos acuden al escondite de Fereydún y le piden que dirija la revuelta. Fereydún acepta encantado y llama a los herreros para que construyan la maza de cabeza bovina. Después, todos armados y preparados, se dirigen al palacio de Zahak mientras Kaveh y Qaren cabalgan junto a Fereydún. Al llegar, atrapan a Zahak y Fereydún golpea su cabeza con la maza, y dice Tha'alibí que "así Dios hizo realidad lo soñado por Zahak" (Tha'alibí, 1970, p. 28). Los dos guerreros que en la pesadilla del tirano acompañan al joven héroe son, evidentemente, Kaveh y su hijo, quienes participan también en la batalla en contra de los guardias del palacio. Ferdousí, a cambio, otorga protagonismo al pueblo en las calles de la ciudad de Jerusalén, la sede de Zahak, y a Fereydún lo envía solo al

palacio, porque el derrocamiento del temible dragón es la función mítica de un solo y específico héroe.

La llegada de Fereydún a la fortaleza es otro punto de bifurcación de las dos versiones. Según Tha'alibí, el héroe encuentra a Zahak en su palacio y enseguida lo golpea con su maza. Después fabrica una soga con la piel del tirano, lo ata, lo lleva arrastrando hasta el monte Damawand y lo encierra en un pozo en esa montaña. El autor incluso cita otro posible fin para la historia:

En otras versiones se narra que Afridún mató a Zahak y Zahak le preguntó: “¿Me matas para vengar a tu bisabuelo Yamshid?”, a lo que Afridún responde: “Si fuera así, tú serías un gran hombre. Te mato para vengar una de las vértebras de la vaca Barmayún” (Tha'alibí, 1970, p. 28).

Y, finalmente, cierra la historia con esta enunciación: “En las inciertas e imposibles palabras de los Magos, se refiere que Zahak está vivo en el monte Damawand y preso como Ahrimán hasta el día de la resurrección” (Tha'alibí, 1970, p. 28). Como se observa, Tha'alibí, al inclinarse por una perspectiva realista que presenta a los personajes como hombres corrientes, niega la relación de Zahak con las creencias escatológicas iraníes⁷ y prioriza un supuesto diálogo entre éste y Fereydún, en el que la venganza se refleja como el principal motivo del héroe en su contienda. Asimismo, una vez lograda la victoria, el autor del *Qorar* menciona que Fereydún, al convertirse en rey, dio a Kaveh y a su hijo una buena recompensa. Dicha afirmación es el golpe definitivo que rebaja a Kaveh a un hombre corriente, aún valiente, con aspiraciones mundanas.

Este pasaje transcurre muy distinto en el *Shahnamé*. No sólo en lo que al desarrollo de los personajes de Zahak y Fereydún se refiere, sino también en el carácter ritual del enfrentamiento. Desde que divisa la fortaleza de Zahak, el acercamiento de Fereydún a la misión que debe realizar es religioso, por un lado, y mitológico, por otro (sobre los aspectos mitológicos de Fereydún como héroe de fertilidad y su batalla con el dragón

⁷ Según el *Avesta*, tras la llegada del Sushianeth (la figura mesiánica del mazdeísmo), Azhi Dahak (Zahak) morirá en una batalla al final de los tiempos, a manos del héroe Garshasp. Véase, por ejemplo, *El Avesta*, 2013, Bahman Yasht, 9:12-24.

de la sequía, Azhi Dahak, véase, por ejemplo, Meskub, 1992, pp. 27-40). La construcción magnífica del castillo le confirma el vínculo del tirano con las fuerzas de la oscuridad y se dispone a combatirlo con la ayuda de su maza, un arma sagrada hecha para él y para su función mítica, capaz de derrumbar el hechizo de Zahak a través de la sacra fuerza purificadora del fuego. De este modo, en el rito cuyo objetivo es la renovación de los tiempos y el restablecimiento de la justicia, el primer paso es acabar con lo religiosamente incorrecto. El siguiente, la liberación de dos apreciadas mujeres cautivas, mediante una ceremonia de catarsis, para que el derrocamiento de Zahak se convierta en la acción final y el punto culminante del ritual. La ausencia de Zahak a la llegada de Fereydún propicia el cumplimiento ordenado y gradual de su misión, además de que destaca la relevancia mítica de Shahrnaz y Arnawaz,⁸ así como la decadencia del rey dragón.

Por otro lado, la eliminación de Kondrow en el *Qorar*, como consecuencia de la presencia de Zahak en su palacio a la llegada de Fereydún, no sólo rompe con el avance del personaje del tirano, sino que supone la elisión de un dato clave en términos mitológicos e históricos.⁹ El autor del *Qorar* deja fuera, además, a Soroush, personaje a quien se refiere Ferdousí como mensajero divino que impide la muerte de Zahak y da instrucciones a Fereydún para que lo encadene en la montaña porque su día aún no ha llegado. Efectivamente, y por más que a Tha'alibí le parezca falso e imposible, Zahak debe seguir vivo hasta el final de los tiempos para cumplir con la función que le atribuye la teleología mazdeísta. La importancia de este asunto es tal que Soroush debe aparecerse a Fereydún en más de una ocasión para asegurar la supervivencia de Zahak, cuyo destino es quedar apresado entre el mundo material y el mundo espiritual de los arquetipos hasta que otro héroe, Garshasb, se despierte de su sueño milenar y lo mate, para poner fin a

⁸ Sarkaratí (1979, p. 49), Beizái (2012, pp. 117, 145-148) y otros consideran que Shahrnaz y Arnawaz representan a las diosas hermanas de las aguas fértiles y las plantas, Jordad y Amordad en el mazdeísmo, que son atrapadas una vez cada año por el dragón de la sequía y liberadas por el héroe lunar de la fertilidad.

⁹ Kondrow está relacionado con el viento y con las criaturas védicas *gandharva*. También se cree que es un dragón y un rey serpiente. Véase, por ejemplo, Beizái, 2012, pp. 134-152; y *The Zend Avesta*, 1895, vol. 2, p. 63.

una épica ética tan antigua como la vida del mundo, y abrir la puerta hacia otro cosmos de pura luz, sabiduría y amor.

En el libro de Tha'alibí, el fin de la historia de los personajes de nuestro interés se determina, igual que en el *Shahnamé*, con la coronación de Fereydún, su discurso y la celebración de la fiesta de *Mehregán*.

Conclusión

En resumidas palabras, aunque tanto Ferdousí como Tha'alibí gozan de sensibilidad poética, y pese a que compartieron una fuente escrita principal para sus obras, sus relatos de las historias de Yamshid, Fereydún y Zahak son abismalmente distantes. Dicha diferencia se explica, en términos generales, en relación con los diferentes géneros literarios a los que pertenecen sus obras y con base en los distintos modos que tiene cada uno para lograr los objetivos que se han propuesto.

El *Qorar* de Tha'alibí se suma a otros libros de historia de los siglos IX y X que pretenden contar una historia que está prohibido narrar, por lo que lo hacen disimuladamente, usando como estrategias la brevedad, el ocultamiento de lo que se debe callar en planos inferiores de la narración, la elipsis, la proposición de múltiples versiones y la reorganización de los focos narrativos, con el fin de atenuar los rasgos heroicos de los persas (por ejemplo, Kaveh y Fereydún en este pasaje) y suavizar la crueldad de los árabes conquistadores (Zahak). De este modo, la finalidad de este historiador (la conservación de la identidad cultural persa) se logra por medio de la búsqueda de una visión reconciliadora y vinculante de los acontecimientos.

El *Shahnamé* de Ferdousí, sin embargo, no adopta esta postura hospitalaria. Su perspectiva es sólida, homogénea, extensiva, atrevida y desafiante. No se trata del recuento de lo que han dicho y dicen los demás acerca de la historia de los persas, sino de su historia misma, la verdadera, la única confiable, la que se arraiga en lo profundo de su pensamiento religioso y mitológico, la que refleja sus más antiguos acontecimientos históricos. Los reyes, los héroes y los villanos del *Shahnamé*, aun míticos o legendarios, son tan reales como cualquier per-

sonaje histórico: su existencia y sus hazañas son indudables por fabulosas que parezcan. Ferdousí está consciente de las características fantásticas de los personajes y los sucesos, y las conserva a sabiendas para exigir una lectura profunda de lo que parecen leyendas y cuentos, advirtiendo que encierran mucha sabiduría.

En el prólogo de su obra, Ferdousí afirma que al redactar el *Shahnamé* ha fundado un alto palacio de poesía inmune a los vientos de los acontecimientos y a la lluvia de las desgracias que siempre azotaron la tierra de Irán. Este palacio que ofrece refugio a la identidad de un gran y diverso pueblo tiene las puertas cerradas a lo ajeno; no busca acercamiento con lo que no es propio, ya que el poeta ha tomado conciencia de la magnitud de la amenaza que ha desafiado una herencia milenaria. Ferdousí escribe el *Shahnamé* desde una posición de autoridad y en la lengua gloriosa de la cultura que intenta salvaguardar, no desde la subordinación de los vencidos ni en árabe, la lengua de los vencedores (como lo hacen Tha'alibí y otros historiadores); y es al rechazar la derrota cuando considera impertinente la reconciliación. Como consecuencia de estas diferencias, mientras el *Qorar* de Tha'alibí, de incuestionable importancia, permanece en el lugar dedicado a las crónicas, el *Shahnamé* de Ferdousí se vuelve un oráculo, un refugio y una fuente inagotable de saberes, creencias e imaginario de la que podrá beber siempre la identidad irania. ❖

Dirección institucional de la autora:
Instituto de Investigaciones Filológicas
Universidad Nacional Autónoma de México
Circuito Mario de la Cueva s./n.
Ciudad Universitaria
04510, Ciudad de México

Bibliografía

- ASHRAF, A. (2008). Howiat-e irani be se rawayat [Tres perspectivas de la identidad iraní]. *Irannameh*, (24), 1-21.
- BEIZÁI, B. (2012). *Hezar Afsan Koyast?* [¿Dónde está “Las mil fábulas”?]. Teherán: Roshangaran.

- DADAGUÍ, F. (2012). *Bondabesh* (Ed. y trad. M. Bahar). Teherán: Tus.
- DARMESTETER, J. (1877). *Ormazd et Abriman. Leurs origines et leur histoire*. París: F. Vieweg Libraire-Éditeur.
- DOWLATSHAHI, Y. (2015). *Visiones del cuerpo en la antigua Persia*. Manuscrito inédito.
- El Avesta* (2013). (Ed. Y. Dustjah). Teherán: Morvarid.
- FERDOUSÍ, A. Q. (2014). *Shahnamé* (Ed. B. E. Edvardovich). Teherán: Qoqnu.
- GARDIZI, 'Abd al-Hayy. (1968). *Zayn al-ajbar* (Ed. 'Abd-al-Hayy Habibi). Teherán: Bonyad-e Farhang-e Iran.
- MESKUB, S. (1992). *Chand goftar dar farhang-e Iran*. Teherán: Zenderud.
- MESKUB, S. (2006). *Howiat-e irani va zabane farsi*. Teherán: Nashr va Pajuhesh Foruzanruz.
- MOHAMMADI SHIRMAHALEH, S. (2016). *Sintiendo la palabra: contextos lingüísticos y literarios del icono metafórico*. México: UNAM.
- NÖLDEKE, T. (2006). *Das iranische nationalepos: Besonderer Abdruck aus dem Grundriss der iranischen philologie* (Trad. B. Alavi). Teherán: Negah.
- OLDHAM, C. F. (1905). *The sun and the serpent: A contribution to the history of serpent-worship*. Londres: Archibald Constable & Co Ltd.
- SARKARATÍ, B. (1979). Bonyane asatirie hemaseye mellie iran [El fundamento mítico de la épica nacional de Irán]. *Revista de la Facultad de Literatura y Humanidades de la Universidad de Tabriz*, (125), 1-61.
- TABARÍ, Mohammad ibn Yarir. (1990). *Tarij-e Tabarí* [Historia de Tabarí] (Vol. 1) (Trad. A. Qasem Payandé). Teherán: Asatir.
- THA'ALIBÍ NEISHABURÍ, A. (1970). *Tarij-e Tha'alibi: Qorar Ajbar Muluk Fors va Siaribim* (Trad. M. Fazaeli). Teherán: Noqre.
- The Zend Avesta* (2a ed.) (2 vols.). (1895). (Trad. J. Darmesteter). Oxford: Clarendon Press.